

DAS PROBLEM EINES GRABGEDICHTES VON HERMUPOLIS

Unter den Denkmälern des «gottesfürchtigsten Volkes»¹ des Altertums bildet eine der interessantesten Denkmalsgruppen die Grabinschriftenliteratur. Das ist verständlich, denn es gibt kein anderes solches Land, wo die Pflege des Totenkultes von so großer Bedeutung gewesen wäre wie in Ägypten.

Diese Literatur besteht zum größten Teil aus der Wiederholung stereotyper Elemente, es gibt darunter aber auch solche Stücke, die infolge ihrer inhaltlichen Besonderheit auf allgemeineres Interesse Anspruch erheben und einen Beitrag zum genaueren Verständnis der verhältnismäßig unvollständig bekannten Volksreligion leisten können. Zu den letzteren gehört ein aus der Kaiserzeit — wahrscheinlich noch aus dem 2. Jahrhundert n.u.Z. — stammendes Grabgedicht in griechischer Sprache, welches auf dem Friedhof von Hermupolis entdeckt wurde. Sein Text lautet:

Ὅντως αἱ Νύμφαι σοι ἐτεκτήναντ' Ἰσιδώρα,
 Νύμφαι τῶν ὑδάτων θυγατέρες, θάλαμον
 προσβυτάτῃ Νεῖλοιο θυγατρῶν ἤρξατο Νειλῷ,
 κόγχον τευξαμένη, βένθεσιν οἷον ἔχει
 πατρὸς ἐνὶ μεγάροισι, θεειδῇ οἷον ιδέσθαι
 Κορηαία δέ, Ὕλα σύγγαμος ἀσπαγίμων,
 κίονας ἀμφοτέρωθεν ἄτε σπέος, ἤχι καὶ αὐτὴ
 πηχύνασα Ὕλαν καλποφόρον κατέχει
 κοινάμεναι δ' ἄρα χώρον Ὀρειάδες ἰδρύσαντο
 ἱερὸν, ὥς αὐτῶν μηδὲν ἀφανιῶν ἔχῃς. —
 οὐδέτι σοι μέλλω θύειν, θύγατερ, μετὰ κλανθμοῦ,
 ἐξ οὗ δὴ ἔγνω, ὥς θεὸς ἐξεγένον
 λοιβαῖς εὐφημεῖτε καὶ εὐχολαῖς Ἰσιδώραν,
 ἣ Νύμφη Νυμφῶν ἀσπαγίμη γέγονεν.
 Χαῖρε, τέκος· Νύμφη ὄνομ' ἐστὶ σοι, αἱ δέ τε Ὁραι
 σπένδουσιν προχοαῖς ταῖς ἰδίαις κατ' ἔτος
 χειμῶν μὲν γάλα λευκόν, ἀλείφατον ἄνθος ἐλαίης,
 ναρκίσσω δὲ στέφει ἀνθεῖ ἀβροτάτῳ
 εἶλα δ' αὐτομάτης πέμπει γόνον ἔνθα μελίσσης
 καὶ ὁδὸν ἐκ καλύκων, ἄνθος Ἐρωτι φίλον
 καῦμα δ' ἄρ' ἐκ ληνοῦ Βάκχου πόμα καὶ στέφανόν σοι
 ἐκ σταφυλῆς, δῆσαν βότρυας ἀρομέων.
 ταῦτα νῦν σοι· τὰ δὲ πάντα ἐτήσια ἔνθα τελεῖται,
 τεθμός ἄτ' ἀθανάτοισ' τοῦνεκα δ' αὐτὸς ἐγὼ
 οὐδέτι σοι μέλλω θύειν, θύγατερ, μετὰ κλανθμοῦ.

Das Gedicht brachte man in Form einer Inschrift in dem Vorraum der Grabkammer einer gewissen Isidora in zwei Teilen an. Die zwei Teile stehen aber in enger Verbindung zueinander, und aus seinem einheitlichen Stil läßt sich auf das Werk einunddesselben unbekannten Dichters schließen. Isidora muß – auf Grund ihrer Mumie zu urteilen – ein ungefähr fünfzehnjähriges Mädchen gewesen sein. Wenn wir den Text der auf sie geschriebenen Dichtung richtig auslegen, verursachten ihren frühen Tod die Nymphen (14.); sie haben sie geraubt, und gleichzeitig bauten sie auch die Grabkammer (1–10.). Ihre eigenartige Fürsorge ist damit zu erklären, daß Isidora bereits als ihre Gefährtin gilt, weil sie nach ihrem Tod eine Nymphe wurde (14.). Deshalb wird sie auch von jetzt an jeder Mensch auf Erden verehren, und die Horen, die die verschiedenen Jahreszeiten verkörpern, bringen ihr jährlich all die Opfergaben, die den Unsterblichen gebühren (11–12.; 23–25.).

Über den Sinn des Gedichtes läßt sich an einer Stelle streiten: es geht daraus nicht sicher hervor, ob das von den Oreaden erbaute Heiligtum mit der Grabkammer identisch ist oder nicht (9–10.). Die Existenz eines anderen, der Isidora geweihten Tempels in Hermupolis bzw. in seiner Umgebung kann jedenfalls archäologisch nicht nachgewiesen werden.³

Die Deutung des Grabgedichtes wirft mehrere religionsgeschichtliche Probleme auf. Wie die Grabgedichte im allgemeinen gehört es sowohl in Hinsicht auf seinen Inhalt als auch auf seine Herkunft weder zur schöngeistigen Literatur noch in den engeren Bereich der religiösen Literatur, und so müssen – wenn wir die damaligen ägyptischen Verhältnisse in Betracht ziehen – die darin vorkommenden religiösen Motive auch die Auffassung des Volksglaubens widerspiegeln. Gerade deshalb ist es überraschend, daß die Nymphen darin die Hauptrolle spielen, obwohl doch die Nymphen in der ägyptischen Religion bei weitem keine solche Bedeutung besaßen wie in der griechischen oder römischen Religion und Mythologie. Ja, die Ägyptologen zogen sogar lange Zeit ihre Existenz überhaupt in Zweifel.

Mit einem Teil des Problemkreises des Gedichtes beschäftigte sich auch schon sein Publikator. P. Graindor und in seiner Nachfolge P. Perdrizet hielten die gesamten darin vorkommenden religionsgeschichtlichen Elemente für eine ausschließlich auf griechischer Grundlage beruhende mythologische Fiktion,⁴ und ihren Standpunkt übernimmt mit geringen Abänderungen auch S. Eitrem.⁵

Ihr Vorgehen und ihre Konklusion ist aber anfechtbar. Einerseits ist eine solche eigenmächtige Anwendung der Motive verschiedener Religionen dem Geiste des Synkretismus fremd, andererseits stößt die direkte Identifizierung der im zitierten Grabgedicht auftretenden Nymphen mit den Nymphen der griechisch-römischen Mythologie auf Schwierigkeiten. Welches sind die Züge, die die »Töchter des Nils« von den den gleichen Namen tragenden griechisch-römischen Göttinnen unterscheiden und Zweifel an der Berechtigung des Vorgehens der bisherigen Interpreten erwecken?

Wohl leben die Nymphen nach der griechisch-römischen allgemeinen Auffassung ebenso in unterirdischen Palästen auf dem Grunde der Gewässer bzw. Quellen, wie Neilo und Krenaia,⁶ aber als Erbauer von Grabkammern kommen sie nirgends vor. Auch die Erinnerung an andere griechische Bau-Götter hüten nur vereinzelte Angaben.⁷

Diese Vorstellung, daß die Grabkammer und das mit ihr verbundene Heiligtum die Göttinnen selbst bauten, weist auf einen ägyptischen Ursprung hin. Es waren die Ägypter, die den sich Jahrhunderte hindurch wiederholenden Zustand der Gestalt und Maßproportionen ihrer Tempel auf einen göttlichen Ursprung zurückführten.⁸ Die einstigen Prototyp-Grundrißzeichnung ihrer Tempel schufen – ihrem Glauben nach – die Götter. Nach einer uralten Vorstellung schlugen die Göttin Seschat und andere Götter die Pfähle ein und spannten die Maßschnur, um das Fundament der Heiligtümer zu legen. Die Götter nahmen also aktiv an dem Bau der Tempel teil.⁹ Und nicht nur die Errichtung der ersten Tempel, sondern auch die einzelner Grabkammern geschah auf ähnliche Weise.

Nach dem Westcar-Papyrus wollte Cheops, als er mit dem Bau seiner Pyramide begann, von Dzsedi, dem Zauberer, wissen, wieviel Kammern das geheime Heiligtum des Thoth hat.¹⁰ Beides ist natürlich nicht unabhängig voneinander. Im ägyptischen Glaubenssystem besteht zwischen dem Tempel und der Pyramide – angefangen vom Alten Reich – ein enger Zusammenhang, denn der Pharao genießt ja schon zu seinen Lebzeiten göttliche Verehrung, nach seinem Tode aber wird er zu den Unsterblichen erhoben. Das bedeutet jedoch kein völliges Loslösen von der Erde. Auch nach dem Tod von b_3^2 im irdischen Sinne bleibt er neben seinem Leichnam in der Pyramide, und seine Anwesenheit weihet die Grabkammer des Pharao zum Tempel.¹¹ Wenn wir versuchen, die ägyptische Denkweise zu übernehmen, dann baute Cheops (der Pharao) seine Pyramide nach göttlichem Muster (nach dem geheimen Heiligtum des Thoth). Und die Grabkammer der Isidora bauten die Nymphen (die Göttinnen), indem sie darauf achteten, daß sie in keiner Weise ein geringeres Bauwerk sei als ihre eigenen Paläste unter Wasser. Die in der Idee des Bauens der Grabkammer zum Ausdruck kommende Vorstellung ist also im wesentlichen mit der der Pyramiden verwandt, und zwischen beiden läßt sich eine – wenn zugegebenermaßen auch sehr ferne – Verbindung annehmen. Bei der Feststellung dieser Verbindung muß man zwei Dinge beachten. Es besteht die Tatsache, daß die ägyptische Religion vor der Spätzeit – außer der Person des Pharao – in verhältnismäßig wenig Fällen von der Erhebung einzelner Personen zu Göttern weiß. (Kagemni, Hekaib AR; Amenhotep, der Sohn des Hapu, NR; aus der Zeit des Augustus Pediese und Pahor in dem Tempel von Dendur).¹² Die Verehrung einzelner Toter als Götter begann erst in der griechisch-römischen Epoche allgemein üblich zu werden. Allerdings ist es auch wahr, daß dieser Vorgang als Ergebnis einer inneren Entwicklung zustandekam, und sich in seinen Spuren – in Zusammenhang mit gewissen Todesarten – schon früher nachweisen läßt. Schon Herodotos erfuhr bei seinem Aufenthalt in Ägypten, daß wer im Nil ertrunken war oder wen das Krokodil gefressen hatte,

als Heiliger betrachtet wurde. Seinen Leichnam durften nur die Priester berühren, und wo er gestorben war, errichtete man ihm einen Tempel.¹³ Wenn wir den hochgradigen Konservativismus der ägyptischen Religion in Rechnung ziehen und andererseits auch die Tatsache, daß vom Zeitabschnitt des Mittleren Reiches an auf dem Gebiet des Jenseitsglaubens eine ernste Tendenz zur «Demokratisierung» nachzuweisen ist, kann man es für wahrscheinlich halten, daß durch die Tätigkeit der Priester der Spätzeit die obenerwähnte, ursprünglich zum Pharao-Kult gehörende Vorstellung über ihren engen Kreis hinauswuchs und auch zu einem allgemeinen Element des Volksglaubens wurde: und dies mag dem Verfasser des Grabgedichtes die Intention gegeben haben, die Göttinnen zu den Erbauern der Grabkammer des Mädchens zu machen.

Wenn wir das folgende Motiv des Gedichtes, den Raub der Isidora durch die Nymphen, genauer untersuchen, müssen wir sagen, daß auch dies formal mit dem entsprechenden Topos der griechisch-römischen Mythologie übereinstimmt. In der griechisch-römischen Literatur finden sich oft – besonders seit der hellenistischen Epoche – solche Geschichten, in denen die Nymphen einzelne Personen rauben.¹⁴ Immer wenn die späteren Dichter ähnliches erwähnen, spürt man, daß sie den Teil der Argonautica des Appolloios Rhodios vor Augen haben, in dem der Raub des Hylas beschrieben wird.¹⁵ Das ist bezeichnend sowohl für Theokritos¹⁶ als auch für die gegen sie gerichtete Astakides-Polemik des Kallimachos.¹⁷ Die Nymphen verfolgen in jedem dieser Fälle das Ziel, die Geraubten zu ihren Geliebten zu machen. Dieser entschieden erotische Zug der Göttinnen der Wälder und Gewässer wird am klarsten in der Phaedra des Seneca konzipiert. Als Hippolytus vor der sündigen Verbindung mit seiner Stifmutter flieht, warnt ihn der Chor vor der Gesellschaft der Nymphen des Waldes:

*Quid deserta petis, tutior aviis
non est forma locis: te nemore abdito
cum Titan medium constituit diem
cingent turba licens Naides improbae
formosos solitos includere fontibus,
ut somnis faciant insidias tuis,
lascivae nemorum deae,
Panas quae Driades montivagos petunt.*¹⁸

Ausgehend von dieser Grundlage, wäre jene Auffassung der Kaiserzeit schwer zu erklären, daß die Nymphen junge weibliche Tote rauben. Das aber wurde ein immer verbreiteteres Motiv.¹⁹

Unserer Meinung nach machen die verschiedenen Raubfälle deutenden Scholien die Zerstreuung des Zweifels möglich. Schon in den Scholien des Theokritos tritt die Deutung des Raubes im Sinne des einfachen Ertrinkens auf.²⁰ Damit konfrontiert der Kommentar des Servius Vergilius: *Herculem cum Colchos iret perditio Hyla, qui aequatum profectus, ut fabula loquitur, a nymphis adamatus et raptus est; ut veritas habet lapsus in fontem altissimum necatus est.*²¹ Der «Raub durch die Nymphen»

wurde in der Kaiserzeit zu einer erstarrten Formel, die dem Ertrinken gleichbedeutend war.²² Das untermauert auch ein Hinweis des Tertullianus, der zugleich auch zum genaueren Verständnis des Gedichtes führt. *«... opaci quique fontes et avii quique rivi... rapere dicuntur, scilicet per vim spiritus nocentis... esietos... vocant, quos aquae necaverunt.»*²³

In bezug auf die männlichen Toten hat F. J. Dölger zufriedenstellend bewiesen, daß die esietus-Todesart mit dem ägyptischen *ἑσιῆς*-*hsj*-Vorstellungskreis in Verbindung steht und die Ergöttlichung durch Ertrinken bedeutet.²⁴ Der Ertrinkende wird so zu einem Gott, daß er in gesteigertem Maße dem Osiris gleich wird als die anderen Toten, die nur die Kennzeichnung des Osiris bekommen, aber nicht tatsächlich mit dem Wesen des Gottes gleichwerden. Obwohl früher neben dem Namen jedes Toten das Osiris-Zeichen auftritt, macht die Denkweise der Kaiserzeit schon Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Toten; im Tode verwandeln sich die Männer auch weiterhin in Osiris, die Frauen aber werden — einigen Inschriften nach — zu Hathor.

Weil sich in den bisher analysierten zwei Motiven Elemente ägyptischen Ursprungs verbergen, ergibt sich mit Recht die Frage, ob man in der Bezeichnung der Nymphen nicht auch eine ägyptische Göttin, eventuell Hathor, suchen muß.²⁵ Der Problemkreis erweitert sich hier um eine neue Frage: Ist es möglich, daß der Dichter von Hermupolis zwischen den Nymphen und der Gestalt der Hathor einen solchen Zusammenhang zustandebringen konnte, ohne daß diese Identifizierung gewaltsam wirkte, wobei er die örtlichen Traditionen des das religiöse Leben so hoch bewertenden Ägyptens auch in Ehren hielt?

Die Göttin Hathor oder die Göttinnen Hathor und die griechisch-römischen Nymphen sind sich in vieler Hinsicht ähnlich. Hathor wurde schon in der Epoche des Alten Reiches in Momemphis als die «Herrin der Dattelpalme», und in Memphis als die «Herrin der südlichen Sykomore» verehrt. Mit Recht sah Sethe in diesen Gestalten der Hathor frühe ägyptische Entsprechungen der Baumnymphen.²⁶ Dieser Baumkult lebte auch in den späteren Zeiten noch weiter und fand im Neuen Reich, indem er sich mit dem Totenkult verband, allgemeine Verbreitung. Von dieser Zeit an hatte fast jede Stadt ihren eigenen heiligen Baum.²⁷

Hathor geriet aber nicht nur mit den Pflanzen, sondern als *Mht wrt* auch mit Nun, dem Urgewässer, in Verbindung.²⁸ Die Parallele zu Nun in der griechischen Mythologie ist Okeanos, und die griechischen Nymphen treten teils als Töchter des Achelaos auf.²⁹

Hathor kannte und verehrte man auch als Göttin des Rausches. Der König brachte zum Fest der «Herrin Dendera, dem Rausch» einen Ritualtanz ausführend, der Göttin Opfer dar.³⁰ Die Verbindung zwischen den griechischen Nymphen und Dionysos ist allgemein bekannt. Den symbolischen Ausdruck dessen bildet jener feierliche Aufzug, den wir durch Athenaios kennen. In der von Ptolemaios Philadelphos veranstalteten Prozession folgte auf die Höhle der Nymphen die Statue des Dionysos.³¹

Die Zahl der Hathor ist unterschiedlich: am häufigsten sind die Eins und die Sieben, aber der Chester Beatty-Papyrus VII. (verso I. 3.) er-

wähnt hundertsechzig.³² Die Zahl der Nymphen ist ebenfalls unbestimmt. Die sieben Hathor sind bei der Geburt zugegen, sie weissagen das Schicksal des Neugeborenen.³³ Gleichzeitig ermuntern die sieben Hathor mit ihrem Schwertertanz die eine Hathor.³⁴ Bei den griechischen Nymphen besteht auch eine Verbindung zur Geburt des Kindes,³⁵ und zu den verschiedenen Weissagungen,³⁶ und außerdem kennt man sie als immer tanzende und fröhliche Göttinnen. Den sieben Hathor ist seit der Epoche des Neuen Reiches ein selbständiger Kult gewidmet und ihre Kultstätten kann man zum großen Teil in solchen Höhlen finden, wie zum Beispiel die σπέος Ἀρτέμιδος.³⁷ Als Kultstätten der Nymphen dienten auch die freie Natur oder die Höhlen. Der Hathor bzw. Hathor (Pl.) im allgemeinen charakterisierende Zug ist die Weiblichkeit. Nicht zufällig identifizierten sie die Griechen unter anderem mit Aphrodite.³⁸ Auf den entschieden erotischen Charakterzug der Nymphen haben wir schon hingewiesen.

Dafür, daß Hathor und die Nymphen miteinander in Verbindung kamen, steht uns über die Ähnlichkeiten hinaus auch eine konkrete Angabe zur Verfügung: der Leucothea-Mythos. In den Fasti des Ovidius begrüßt die Nymphe Carmenta die in Italien eintreffende Ino, die spätere Leucothea:

*Laeta canam, gaude, defuncta laboribus Ino,
... numen eris pelagi, natum quoque pontus habebit,
in vestris aliud sumite nomen aquis!
Leucothea Graeis, Matuta vocabere nostris,
in portus nato ius erit omne tuo.
Quem nos Fortunum, sua lingua Palaemona dicet...
nomina mutarunt, hic deus illa dea est.*³⁹

Leucothea wurde *numen pelagi*, ihr Sohn aber zum Schutzgott der Häfen. In der ägyptischen Religion war Isis die Schutzgöttin der Häfen und Schiffer, und die Gestalt der Hathor verwebte sich seit dem Alten Reich eng mit der der Isis.⁴⁰ Daß in die Verarbeitung der Leucothea-Geschichte durch Ovidius sich auf irgendwelche Weise auch mythologische Elemente, die mit der ägyptischen Isis-Hathor in Verbindung stehen, mischten, macht ein anderes Moment des von ihm erzählten Mythos wahrscheinlich. Den Tod der Ino verursachte der Zorn Heras, sie hat Inos Mann, den unglückseligen Athamas, mit Wahnsinn geschlagen, und die verzweifelte Frau floh vor ihm mit ihrem Kinde, und nur im Schaum des Meeres fand sie Schutz.⁴¹ Ihr Mann sieht Ino während der Flucht als eine Löwin an. In einem Märchen der ägyptischen Literatur, in der Tefnut-Geschichte, nimmt Hathor ebenfalls, indem sie mit Tefnut und Sechemet eins wird, die Gestalt einer Löwin an.⁴²

Die Verflechtung von Leucothea und Hathor-Isis läßt sich auch im Kult verfolgen: Leucothea wurde in Chaironeia als Mater Matuta verehrt,⁴³ ebenso wie in Rom; ja, die Römer identifizierten auch Anna Perenna mit ihr.⁴⁴ In Verbindung damit aber, wer Anna Perenna ist, bemerkt Ovidius nach der Beschreibung ihres Festes:

*Sunt quibus haec Luna est, quia mensibus impleat annum,
Pars Themim, Inachiam pars putat esse bovem.*⁴⁵

Und die bos Inachia ist wieder niemand anderes als Isis.

Aus Isis-Hathor wurde also in der griechisch-römischen Literatur eine Nymphe (Leucothea, die Mater Matuta des Ovidius, Anna Perenna), und viele Zeichen weisen darauf hin, daß man ihr in ihrer Nymphenge-stalt vom Beginn der Kaiserzeit an eine hervorgehobene Verehrung zuteil werden ließ. Nero sang angeblich auf einem isthmischen Wettstreit ein Lied, daß zu Ehren von Leucothea und Melikertes verfaßt war.⁴⁶ In Ägypten aber benannte man eine Stadt nach ihr, Leucotheae.⁴⁷

Aus der Kaiserzeit gibt es danach noch zahlreiche Angaben über das dreifache Einswerden von Aphrodite-Hathor-Isis, und der Nymphenkult bekommt eine immer betontere Rolle in der Verehrung der dreifachen Göttin. Ein gutes Beispiel dafür bildet die schon erwähnte *σπέος Ἀρτέμιδος*.

Parallel dazu verliert Leucothea ihren persönlichen Charakter, und die Bedeutung ihres Namens wird äquivalent mit dem Wort Nymphe.⁴⁸ Im Bedeutungswandel des Wortes mag die Verbindung mit dem Hathor-Kult eine Rolle gespielt haben. Die Bedeutung von Leucothea ist glänzend, weiße Göttin, vielleicht die Personifizierung der sich im Meeres-schaum widerspiegelnden Sonnenstrahlen,⁴⁹ und als sich in der Kaiserzeit immer wiederholendes Attribut der Hathor finden wir die Bedeutung «Sonnenauge»⁵⁰

Die zwischen Hathor und den Nymphen schon von vornherein vorhandenen Gemeinsamkeiten können also — über die im griechisch-römischen Kult eine immer größere Rolle spielende Leucothea — als Grundlage für die Identifizierung der Nymphen mit Hathor gedient haben. Auf diese Weise besteht keinerlei Widerspruch zwischen der Verwandlung des ertrunkenen Mädchens in Hathor und die Nymphen.

Auf dieser Basis lassen sich auch die weiteren Motive des Gedichtes erklären. Die von Neilo erbaute Muschelform weist im Nymphenkult auf Aphrodite Anadyomene hin. Und wenn Themis, die Herrin der Horen, mit den obigen Göttinnen identisch ist, dann bringen die Horen im Fall der Isidora der eigenen Herrin ihre Geschenke.

Die Möglichkeiten für das Zustandekommen des Isidora-Kultes waren gegeben. Den unmittelbaren Anlaß zu seiner Schaffung kann dem Vater — wahrscheinlich einer der wohlhabenden Bürger von Hermupolis⁵¹ — vielleicht die göttliche Verehrung der Antinous, der im Nil ertrunkenen Geliebten des Hadrian, gegeben haben.⁵² Antinoupolis lag nämlich nicht weit von Hermupolis entfernt, und auch in Hermupolis wird ihre Verwandlung in einen Gott allgemein bekannt gewesen sein, da eine Straße in der Stadt angeblich ihren Namen trug.⁵³

Im Falle der mythologischen Elemente des Grabgedichtes erweist sich also die einseitige Auslegung, die nur auf der griechisch-römischen Grundlage beruht, als unrichtig. Diese Inschrift legt ein Zeugnis für die enge Verflechtung der zwei Religionen und Geisteshaltungen ab, und deshalb muß sie viel eher für ein typisches Beispiel des Synkretismus der Spätzeit als für einen besonderen Einzelfall gehalten werden.

¹ Herod. 2, 37.

² Der Text wurde zum ersten Male von P. Graindor publiziert: Bulletin de l'Institut archéologique 32 (1932). Die notwendigen sprachlichen Korrekturen nahm S. Eitrem vor in: Zwei Grabgedichte auf Isidora aus Hermupolis. AfR 34 (1937) 313–323. Neue, mit Kommentaren versehene Textausgaben: E. Drioton – P. Perdrizet – W. G. Waddel: Rapport sur les fouilles d'Hermupolis d'Ouest. Le Caire 1941. 69–72; W. Peek: Griechische Grabgedichte. Berlin 1960. 262–63, Kommentar ebd. 322.

³ S. Eitrem: a. W. 316.

⁴ E. Drioton – P. Perdrizet – W. G. Waddel: a. W. 69–72.

⁵ S. Eitrem: a. W.

⁶ Z. B. Hymn. Orph. LI 2; 5; 14; II. 13. 21 ff; Verg. Georg. 4; 322. ff; Ovid. Met. 1, 575.

⁷ Poseidon, vgl. II. 21, 446. ff; Od. 13, 149–158.

⁸ Ausführlich: P. Boylan: Thoth, the Hermes of Egypt. London 1922. 89.

⁹ H. Bonnet: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1952. 777. «Tempel».

¹⁰ E. Brunner – Traut: Altägyptische Märchen. Düsseldorf–Köln 1963. 16 und 19.

¹¹ Die übliche Benennung des Tempels *hwt ntr*, das Haus Gottes.

¹² H. Bonnet: a. W. 858. «Vergöttlichung»

¹³ Herod. 2, 90. L. Griffith: Apotheosis by drowning ZÄS 46 (1909) 132–34.; A. Rowe: Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 40 (1940) 1. ff. H. Kees: Studies presented to F. L. Griffith 402.

¹⁴ Die Sammlung der sich hierauf beziehenden Beispiele siehe: I. Borzsák: Acta Ant. Hung. 1 (1951) 201–224.

¹⁵ Argonautica 1, 1211.

¹⁶ Theokritos 13, 47–48.

¹⁷ Kallimachos: Epigrammata 22.

¹⁸ Seneca: Phaedra 777–784.

¹⁹ Z. B. Anthologia Graeca, App. 271.; Kaibel EG 570.

²⁰ Schol. 13, 47–48.

²¹ Servius: Aeneis 1, 619.

²² F. J. Dölger: Der ertrunkene oder zum Osiris gewordene Antike und Christentum I. Münster 1929. 174–183.

²³ Tertullianus: De baptismo, 5.

²⁴ F. J. Dölger: a. W.

²⁵ In der ägyptischen Religion existierten den Nymphen ähnliche Göttinnen, die auf irgendeine Weise mit dem Wasser in Verbindung standen. Der aus der Zeit Ramses IX. stammende Hymnus der ungerechterweise Verfolgten, erwähnt die «zwei Töchter des Nils», die die den Re bedrohende Schlange vernichten (A. Erman: Die Literatur der Ägypter. Leipzig 1923. 374.) Der Verfasser einer Hirtengeschichte aus der Zeit des Mittleren Reiches aber erzählt von einer Frau mit furchteinflößendem Äußeren, die er in einem See neben der Weide erblickte. (E. Brunner – Traut: Altägyptische Märchen. Düsseldorf–Köln 1963. 10.) Auch Servius erwähnt in seinen Kommentaren die ägyptischen Nymphen: «Lacus... fontium et fluviorum receptacula... ex Aegyptiis tracta sunt sacris. Nili pueri de sacris parentibus nati sacerdotibus nymphis dabantur, qui cum adolevisset, reddidi narrabant lucos esse sub terris et immensam aquam omnia continentem, ex qua cuncta procreatur.» An der entsprechenden Stelle des Vergilius-Werkes (Georg. 4, 363.), das Servius für original ägyptisch hielt, ist offensichtlich von den Quellen des Urgewässers die Rede, und dessen Dämonen können die Nymphen gewesen sein. Diese Wasser-Göttinnen waren aber einerseits abschreckend, andererseits können sie wegen ihrer Funktion nicht mit den im Grabgedicht vorkommenden Nymphen in Verbindung gebracht werden.

²⁶ K. Sethe: Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig 1930. 57.

²⁷ H. Bonnet: a. W. 281. «Hathor»

²⁸ H. Junker: ZÄS 46 (1909) 76.

²⁹ Hes.: Theog. 346 ff., Hymn. Orph. LI. 1.

³⁰ H. Bonnet: a. W. «Hathor» 282.

³¹ Athenaios 5, 200.

³² A. H. Gardiner: Hieratic Papyri in the British Museum. 3rd Series. London 1935.

II. Beispiel 36.

³³ L. Kákossy: Varázslás az ókori Egyiptomban (Zauberei im alten Ägypten). Budapest 1969. 13.

³⁴ Die Sängerinnen des Atum-Tempels werden auch Hathor genannt: H. Bonnet: a. W. «Musik» 941.

³⁵ Hes.: Theog. 347.

³⁶ Cass. Dio 41, 45.

³⁷ H. Bonnet: a. W. 282. «Hathor»

³⁸ H. Bonnet: a. W. 45. «Aphroditopolis»

³⁹ Ovid.: Fasti 6, 541; 543–48; 550; L. R. Farnell: JHSt 36 (1917) 41.

⁴⁰ A. Erman: Die Religion der Ägypter. Berlin 1934. 349.

⁴¹ Ovid.: Met. 4, 521. ff.

⁴² H. Junker: APAW 1911. Anh. 3.

⁴³ Roscher: Leucothea 2013. c.

⁴⁴ M. Halberstadt: Frank. Stud. 8 (1943) 26.

⁴⁵ Ovid.: Fasti 3, 657–58

⁴⁶ Lukianos: Ner. 3:

προελθὼν δὲ τῆς σκηνῆς ὕμνον μὲν Ἀμφιτοίτης τε καὶ Ποσειδῶνος ἦσε καὶ ᾄσμα οὐ μέγα Με-
λικέρτη τε καὶ Λευκοθέα.

⁴⁷ Plin.: Nat. Hist. 5, 11, 60. PWRE XXXIV. 2153.

⁴⁸ Roscher: Leucothea 2017. c.

⁴⁹ Roscher: Leucothea 2017. c.

⁵⁰ F. Daumas: Les moyens d'expressions du décrets de Canope et de Memphis, Le Caire 1952.

⁵¹ E. Drioton — P. Perdrizet — W. G. Waddel: a. W. 71.

⁵² W. Weber: Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion. Heidelberg 1911.

⁵³ PWRE II. 2241. «Antinous».